MICHAEL LÖWY

O QUE É CRISTIANISMO DA LIBERTAÇÃO?

RELIGIÃO E POLÍTICA NA AMÉRICA LATINA

SÃO PAULO, 2016

Título original inglês: The War of Gods – Religion and Politics in Latin America
1ª edição, tradução de Vera Lúcia Mello Josceline, originalmente publicada pela Vozes (1996)
2ª edição é fruto de parceria entre Fundação Perseu Abramo e Editora Expressão Popular (2016)

Fundação Perseu Abramo
Instituída pelo Diretório Nacional do Partido dos Trabalhadores em maio de 1996.

Editora Fundação Perseu Abramo

Coordenação editorial
Rogério Chaves
Assistente editorial
Raquel Maria da Costa
Preparação de originais
Josué Medeiros
Capa, projeto gráfico e diagramação
Caco Bisol Produção Gráfica

Imagens da capa: CLOC- Via Campesina América do Sul – solidariedade com os presos políticos no Brasil; cartaz encontro continental de CEBs; sessão solene pelos 20 anos do MST no Congresso Nacional, 19-2-2004 (Elza Fiúza); cartaz 18º Grito dos Excluídos/as.

Fundação Perseu Abramo
Rua Francisco Cruz, 234 Vila Mariana 04117-091 São Paulo/SP – Brasil
Telefone: (55 11) 5571 4299
editora@fpabramo.org.br / www.fpabramo.org.br

Livraria e Editora Expressão Popular
Rua da Abolição, 201 Bela Vista 01319-010 São Paulo/SP – Brasil
editora@expressaopopular.com.br / www.expressaopopular.com.br

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

L922o Löwy, Michael.
O que é Cristianismo da Libertação : religião e política na América Latina /
Michael Löwy. – 2. ed. – São Paulo : Editora Fundação Perseu Abramo : Expressão Popular, 2016.
256 p. : 23 cm.

Inclui bibliografia e anexos.
Tradução de: The war of gods: religion and politics in Latin America.
ISBN 978-85-5708-043-0 – ISBN 978-85-7743-290-5

1. Teologia da libertação. 2. Igreja e Estado América Latina. 3. Igreja e problemas sociais - América Latina. 4. Religião e política - América Latina. I. Título.

CDU 239(7/8=6)
CDD 261.7098

(Bibliotecária responsável: Sabrina Leal Araujo - CRB 10/1507)

SUMÁRIO

tem muito em comum com uma tradição diferente – o Romantismo. O Cristianismo da Libertação, como outros movimentos sociais ou culturais contemporâneos (por exempolo, a ecologia), é, em grande parte, um movimento Romântico, ou seja, como vimos no capítulo 1, um movimento que protesta contra aspectos importantes da sociedade capitalista/industrial moderna em nome de valores pré-modernos – nesse caso, religião e comunidade.

Alguns autores brasileiros se referem à natureza Romântica da "Igreja dos Pobres" e à sua utopia comunitária como evidência de sua natureza retrógrada[54]. No entanto, existe também um Romantismo revolucionário e/ou utópico, cujo objetivo não é uma volta ao passado, uma impossível restauração de comunidades pré-modernas, e sim um desvio que, saindo do passado, vai direto ao futuro, a projeção de valores passados em uma nova utopia. A essa tradição, que funde nostalgias góticas (ou pré-históricas) com o Iluminismo, que se estende de Rousseau a William Morris e de Ernst Bloch a José Carlos Mariátegui, também pertence a Teologia da Libertação.

54. Veja Roberto Romano, Brasil: *Igreja contra estado: crítica ao populismo católico*. São Paulo: Kairos, 1979, p. 173, 230-231. Romano é um dos poucos autores que notou alguns dos comentários de Weber sobre a tensão entre o catolicismo e o capitalismo, os quais tentou aplicar ao caso brasileiro.

A Teologia da Libertação e o marxismo

Durante meio século, o marxismo foi denunciado – sob o epíteto caricatural de "comunismo ateísta" – como o inimigo mais terrível e traiçoeiro da fé cristã. A excomunhão decretada pelo Papa Pio XII depois da Segunda Guerra Mundial foi apenas a sanção canônica de uma luta implacável e obsessiva que construiu um muro de hostilidade na América Latina e pelo mundo afora entre os fiéis da Igreja e os movimentos políticos orientados para o marxismo. As fendas abertas nesse muro pela convergência surpreendente do cristianismo e do marxismo na América Latina durante os últimos quarenta e cinco anos – especialmente através da Teologia da Libertação – foi um dos mais importantes de transformação social na história moderna do hemisfério.

Esses acontecimentos foram motivo de preocupação para os consultores Republicanos do Presidente dos Estados Unidos que se reuniram em Santa Fé, Califórnia, em 1980 e 1989. Diante desse fenômeno inesperado, os consultores de Ronald Reagan perceberam corretamente o perigo que isso representava para o capitalismo, mas não foram capazes de oferecer uma explicação significativa no documento que produziram em Santa Fé, em maio de 1980:

> A política externa norte-americana deve começar a enfrentar a Teologia da Libertação (e não simplesmente reagir a ela após o fato)... Na América Latina, o papel da Igreja é vital para o conceito de liberdade política. Infelizmente, forças marxista-leninistas usaram a Igreja como uma arma política contra a propriedade privada e o sistema capitalista de produção, infiltrando a comunidade religiosa com ideias que são mais comunistas que cristãs. [55]

Não precisamos alongar-nos muito na impropriedade flagrante de uma pseudo-análise como essa, que fala de "infiltração": ela é totalmente incapaz de explicar a dinâmica interna dos setores da Igreja, cuja oposição ao capitalismo resultou, como vimos, de uma tradição católica especifica, e deveu muito pouco a "forças marxista-leninistas" (isto é, às várias espécies de partidos e movimentos comunistas).

A mesma equipe de especialistas (ou outra semelhante), trabalhando para o presidente Bush, produziu um segundo relatório (Santa Fé II) em 1988, com basicamente o mesmo tom do primeiro, embora em termos ligeiramente mais sofisticados. No segundo documento, a discussão voltou-se para as táticas gramscianas usadas pelos marxistas, que descobriram que o meio mais eficaz de chegar ao poder é "dominando a cultura do país, o que significa garantir-se uma posição de grande influência sobre a religião, as escolas, a mídia de massa e as universidades": "É nesse contexto que a Teologia da Libertação deve ser examinada, como uma doutrina política disfarçada em crença religiosa, que é antipapal e contra a livre empresa e destinada a enfraquecer a independência da sociedade em face do controle do Estado"[56]. O relacionamento complexo e peculiar entre os componentes religiosos e políticos que ocorre na Teologia da Libertação é assim reduzido a um mero "disfarce", como resultado da estratégia maquiavélica dos marxistas (ou gramscistas).

55. Cf. "A New Interamerican Policy for the Eighties".
56. Cf. "Santa Fé II. Una estratégia para A. Latina en los noventa".

Um método semelhante pode ser encontrado no documento sobre a Teologia da Libertação apresentado na Conferência Interamericana das Forças Armadas em dezembro de 1987 (La Plata, Argentina). Apesar de um nível de "especialização" muito maior – é provável que o documento tenha sido preparado por um teólogo conservador atuando como consultor para os militares – esse texto também interpreta fenômeno como parte de uma "estratégia do Movimento Comunista Internacional na América Latina, implementada através de vários *modi operandi*"[57]. Ora, um mínimo de senso comum e de análise sócio-histórica seria suficiente para qualquer observador honesto reconhecer que a Teologia da Libertação e a convergência do cristianismo e do marxismo em certos setores da Igreja – não foi resultado de nenhuma conspiração, estratégia, tática, infiltração ou manobra por parte de comunistas, marxistas, gramscistas ou leninistas, e sim uma evolução interna da própria Igreja e originando-se de sua própria cultura e tradição. O que precisa ser explicado é *por que* isso aconteceu: por que razão, em um determinado momento histórico – o início da década de 1960 – e em uma parte determinada do mundo – a América Latina – um setor do clero e da laicidade sentiu a necessidade de adotar o método marxista de interpretação e transformação da realidade.

Nessa luz, a análise do maior oponente da Teologia da Libertação em Roma, o Cardeal Ratzinger, e muito mais interessante e inovadora. Segundo o eminente prefeito do Santo Ofício para a Doutrina da Fé, na década de 1960 ficou claro que havia surgido um vazio de significado no mundo ocidental. Nessa situação, as várias formas de neomarxismo se tornaram uma força moral e uma promessa1 de significado que parecia praticamente irresistível aos estudantes e à juventude. Além disso:

> O desafio moral da pobreza e da opressão se apresentava de uma maneira inevitável, ao mesmo tempo em que a Europa e a América do Norte tinham atin-

57. "Conferencia Interamericana de los Ejércitos, Punta del Este, dec. 1987, capítulo Estrategia del Movimento Comunista Internacional en Latino-américa, através de distintos modos de acción".

gido uma afluência até então desconhecida. Esse desafio evidentemente exigia respostas novas que não podiam ser encontradas na tradição existente. Essa nova situação teológica e filosófica foi um convite formal para que se buscasse uma resposta em um cristianismo que se permitia ser guiado pelos modelos de esperança, baseados na ciência, propostos pelas filosofias marxistas.

O resultado foi a emergência dos teólogos da libertação que "abraçaram totalmente a abordagem marxista básica". Se a gravidade do perigo que essa nova doutrina representava foi subestimada, foi "porque ela não se enquadrava em nenhuma das categorias de heresia aceitas; sua preocupação fundamental não pode ser detectada através da escala existente de questões-padrão". Não se pode negar, o Cardeal concede que essa teologia, que combina a exegese bíblica com a análise marxista, é "atraente" e tem "uma lógica quase que perfeita"; parece responder às exigências da ciência e ao desafio moral de nossa época'". Isso, no entanto, não a faz menos ameaçadora: "Na verdade, um erro é tanto mais perigoso quanto maior for grão de verdade que ele contém"[58].

A dúvida permanece: por que é que os "modelos de esperança" de orientação marxista foram capazes de conquistar um setor pequeno, mas significativo da Igreja Católica Apostólica Romana (bem como alguns grupos protestantes) na América Latina? Para sermos capazes de responder a essa pergunta, precisamos investigar quais os aspectos ou elementos da própria doutrina da Igreja e do marxismo podem ter favorecido, facilitado ou estimulado sua convergência.

Um conceito que pode demonstrar ser esclarecedor nesse tipo de análise é aquele, já mencionado, utilizado por Max Weber para estudar o relacionamento reciproco entre formas religiosas e *ethos* econômico: a afinidade eletiva [*Wahlverwandtschaft*]. Com base em certas analogias, certas afinidades, certas correspondências, duas estruturas culturais podem – em determinadas circunstâncias históricas – entrar em um relacionamento de atração, de escolha, de seleção mútua. Esse não é um processo unilateral de influência e sim uma interação dialética e dinâmica que, em alguns casos, pode levar à simbiose ou mesmo à fusão. Os seguintes são alguns exemplos de possíveis áreas de afinidade ou correspondência estrutural entre o cristianismo e o socialismo:

58. Cardeal Ratzinger, "Les Conséquences fondamentales d'"une option marxiste", in: *Théologies de la libération*, p. 122-130.

1. Como indicou Lucien Goldmann (veja capítulo 1) ambos rejeitam a afirmação de que o indivíduo é a base da ética e criticam as visões individualistas do mundo (liberal/racionalista, empiricista ou hedonista). A religião (Pascal) e o socialismo (Marx) compartilham a fé em *valores transindividuais.*

2. Ambos acham que os pobres são vítimas de injustiça. É óbvio que existe uma distância considerável entre os pobres da doutrina católica e o proletariado da teoria marxista, mas não podemos negar um certo "parentesco" socioético entre eles. Como vimos, um dos primeiros autores alemães a falar sobre o proletariado, dez anos antes de Marx, foi o filósofo católico Romântico Johannes von Baader.

3. Ambos compartilham o *universalismo* – o internacionalismo ou "catolicismo" (em seu sentido etimológico) – ou seja, uma doutrina e instituições que veem a humanidade como uma totalidade, cuja unidade substantiva está acima de raças, grupos étnicos ou países.

4. Ambos dão grande valor à *comunidade*, à vida comunitária, à partilha comunitária de bens, e criticam a atomização, a anonimidade, a impersonalidade, a alienação e a competição egoísta da vida social moderna.

5. Ambos criticam o capitalismo e as doutrinas do liberalismo econômico, em nome de algum bem comum considerado mais importante que os interesses individuais de proprietários privados.

6. Ambos têm a esperança de um reino futuro de *justiça e liberdade, paz e fraternidade entre toda a humanidade.*

Reconhecer essa afinidade entre a utopia religiosa e a socialista não significa necessariamente que aceitemos a tese apresentada por Nikolai

Berdiaev, Karl Löjiwith e muitos outros, segundo a qual o marxismo é apenas uma manifestação secularizada do messianismo judaico-cristão. É óbvio que esses elementos têm sentidos e funções completamente diferentes nos dois sistemas culturais e que analogias estruturais como as de acima, em si mesmas e por si mesmas, não constituem uma causa suficiente para a convergência. Por exemplo, não há nada mais distante da visão que a doutrina social tradicional da Igreja tem dos pobres – como objeto de caridade e de um paternalismo protetor do que o papel do proletariado no pensamento marxista, como agente da ação revolucionária. A correspondência esboçada aqui não impede a Igreja de considerar o socialismo, o comunismo e o marxismo como inimigos "intrinsecamente perversos" da fé cristã – embora, como já vimos, existem indivíduos, grupos e correntes de pensamento, tanto no catolicismo quanto nos vários ramos do protestantismo que foram atraídos pelas teorias revolucionárias modernas.

O que transformou essas "homologias estruturais" (para usar o termo de Goldman) em um relacionamento dinâmico de afinidade eletiva foi uma conjuntura histórica determinada, caracterizada pela polarização social e pelo conflito político, que começou na América Latina com o triunfo da Revolução Cubana e continuou com a sucessão de golpes militares durante os anos 1960 e 1970: Brasil (1964), Argentina (1966) Uruguai (1971), Chile (1973), Argentina outra vez (1976) e assim por diante.

A combinação desses eventos assinalou um novo capítulo na história latino-americana, um período de lutas sociais, movimentos comunitários e insurreições que continuaram, em formas diferentes, até os dias de hoje. Essa nova fase foi também caracterizada por uma renovação e um aumento na influência do pensamento marxista, sobretudo (mas não exclusivamente) entre estudantes e intelectuais. Foi nesse contexto que um relacionamento de afinidade eletiva entre o cristianismo e o marxismo desenvolveu-se entre certos setores da Igreja e, com base nas analogias existentes, levou a uma convergência ou articulação entre essas duas culturas tradicionalmente opostas, resultando, em alguns casos, até mesmo em

sua fusão em uma corrente de pensamento marxista-cristã. Na verdade, o conceito de afinidade eletiva, que, para Weber, descreve apenas a seleção mútua e o reforço recíproco de fenômenos socioculturais distintos, teve origem na doutrina alquímica que buscava explicar a fusão de corpos em termos da afinidade dos elementos em sua composição química"[59].

Como é que a Teologia da Libertação se enquadra nesse cenário? A crítica principal proposta pela Instrução sobre alguns aspectos da "Teologia da Libertação", do Vaticano (1984), contra os novos teólogos latino-americano, foi seu uso, "de uma maneira insuficientemente crítica", de conceitos "extraídos de várias correntes de pensamento marxista". Como resultado desses conceitos – especialmente o de luta de classes – a "Igreja dos Pobres" da tradição cristã tornou-se, na Teologia da Libertação, uma Igreja baseada em classes, que se conscientizou das necessidades da luta revolucionária como uma fase no caminho da libertação, e que celebra essa libertação em sua liturgia, algo que necessariamente leva a um questionamento da estrutura sacramental e hierárquica da Igreja[60].

Essas formulações são claramente polêmicas; no entanto, não há dúvida de que os teólogos da libertação extraíram análises, conceitos e perspectivas do arsenal teórico marxista e que esses instrumentos desempenham um papel importante em sua compreensão da realidade social na América Latina. Graças a umas poucas referências positivas a certos aspectos do marxismo – independentemente do conteúdo dessas referências – a Teologia da Libertação causou uma confusão imensa no campo político-cultural; rompeu um tabu e estimulou um grande número de cristãos a examinarem de uma maneira nova, não apenas a teoria, mas também a prática dos marxistas. Mesmo quando sua abordagem era crítica, ela não tinha nada que ver com os anátemas tradicionais contra "o

59. Para um histórico e explicação do conceito, veja Michael Löwy, *Redemption and Utopia: Libertarian Judaism in central Europe*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1993. Em um trabalho recente (extremamente perspicaz) um teólogo brasileiro usou esse conceito (como tentei defini-lo) para examinar a "afinidade eletiva" entre o marxismo e a Teologia da Libertação: Ênio Ronald Mueller, *Teologia da Libertação e Marxismo: uma relação em busca de explicação* (*affection quaerens intellectum*). Escola Superior de Teologia: São Leopoldo, 1994.
60. Instruction sur quelques aspects de la "théologie de la libération", 1984.

marxismo ateísta, inimigo diabólico da civilização cristã" – frases comuns nos discursos dos ditadores militares desde Videla até Pinochet.

Mencionei anteriormente as condições históricas que permitiram essa abertura da cultura católica às ideias marxistas. Devo apenas acrescentar aqui que o marxismo também evoluiu nesse período. Houve uma ruptura do monolitismo estalinista como consequência do 20º Congresso do Partido Comunista da União Soviética e também a cisão sino-soviética. Na América Latina a Revolução Cubana representou, sobretudo no decorrer da década de 1960, uma versão indígena e mais atraente do marxismo que a soviética. Sua influência generalizada teve como resultado um importante questionamento da hegemonia dos Partidos Comunistas. O marxismo deixou de ser um sistema fechado e rígido sujeito à autoridade ideológica de Moscou e se tornou uma vez mais uma cultura pluralista, uma forma dinâmica de pensamento, aberta a várias opiniões e, portanto, acessível a uma nova interpretação cristã[61].

É difícil apresentar uma visão geral das atitudes da Teologia da Libertação para com o marxismo porque, por um lado, existe uma ampla variedade de opiniões – que vão desde o uso cauteloso de alguns elementos até tentativas de uma síntese total – e, por outro, como consequência das críticas de Roma e também dos acontecimentos no Leste Europeu desde 1989, houve uma certa mudança entre as posições expressas no período mais radical de 1968 a 1980 e a postura atual, mais reservada. Apesar disso, com base nos escritos dos teólogos da libertação mais representativos (como Gutiérrez, Boff e alguns outros) e de certos documentos episcopais, podemos identificar certos pontos de referência e debates principais que são comuns às duas épocas.

Certos teólogos latino-americanos (influenciados por Althusser) referem-se ao Marxismo simplesmente como uma (ou a) ciência social,

61. Veja o excelente estudo de Guy Petitdemange, "Theologie(s) de La libération et marxisme(s)", in: "Pourquoi la theologie de la libération", suplemento n. 307 de *Cahiers de l'actualité religieuse et sociale*, 1985. Para uma visão histórica do processo, veja também o interessante ensaio de Enrique Dussel, "Encuentro de cristianos y marxistas en América Latina", Cristianismo y sociedad (Santo Domingo), n. 74, 1982.

a ser usada como uma ferramenta de uma maneira estritamente instrumental, a fim de aumentar o conhecimento que temos da realidade latino-americana. Uma definição que é, ao mesmo tempo, demasiado ampla e demasiado estreita. Demasiado ampla porque o marxismo não é a única ciência social; demasiado estreita porque o marxismo não é somente uma ciência e tem como base uma escolha prática. Seu objetivo não é apenas conhecer o mundo, e sim mudá-lo.

Na verdade, o interesse – que muitos autores chamam de "fascinação" – que muitos teólogos da libertação têm pelo marxismo é maior e bem mais profundo do que o simples empréstimo de uns poucos conceitos para objetivos científicos poderia sugerir[62]. Ele envolve também valores do marxismo, suas escolhas éticas/políticas e sua visão de um futuro utópico. Como geralmente acontece, é Gustavo Gutiérrez que tem as ideias mais perspicazes, dando ênfase ao fato de que o marxismo fornece não só uma análise científica, mas também uma aspiração utópica de mudança social. Ele critica a visão cientificista de Althusser, que "impede-nos de ver a profunda unidade da obra de Marx e, em consequência, de entender facilmente sua capacidade de inspirar uma práxis revolucionária radical e permanente"[63].

Que tipo de marxismo inspira os teólogos da libertação? Certamente não o dos manuais do "diamat" (materialismo dialético) soviéticos, nem o dos partidos comunistas latino-americanos. Ao contrário, eles são atraídos pelo "marxismo ocidental" ocasionalmente apelidado de "neomarxismo" em seus documentos. Em *Teologia da Libertação – Perspectiva*, a obra seminal de Gustavo Gutiérrez (1971), o escritor marxista mais citado é Ernst Bloch. Existem também referências a Althusser,

62. Criticando esse conceito puramente "instrumental", o teólogo leigo alemão Bruno Kern tenta demonstrar que, na verdade, o relacionamento com o marxismo tem um significado muito mais amplo para a Teologia da Libertação: *Theologie im Horizont des Marxisnus. Zur Geschichte der Marxisniusrezeption in der luteinwnerikanischen Theolocie Befrejung, Mainz: Mathias-Grünewald Verlag*, 1992, p. 14-26.

63. *Théologie de la libération*, p. 244. É verdade que desde 1984, após as críticas do Vaticano, Gutiérrez parece haver recuado para uma posição menos exposta, reduzindo a relação com o marxismo a um encontro entre a teologia e as ciências sociais. Veja Gustavo Gutiérrez, "Théologic et sciences sociales", 1985. in: *Théologies la libération*, p. 189-19.

Marcuse, Lukács, Gramsci, Henri Lefebvre. Lucien Goldmann e Ernest Mandel (contraposto a Althusser por seu melhor entendimento do conceito de alienação de Marx)[64].

Mas essas referências europeias são menos importantes que as latino-americanas: o peruano José Carlos Mariátegui, como fonte de um marxismo original, "indo-americano", adaptado às realidades do continente; a Revolução Cubana, como um marco na história da América Latina; e, finalmente, a teoria da dependência, a crítica ao capitalismo dependente proposta por Fernando Henrique Cardoso, André Gunder Frank, Theotônio dos Santos e Anibal Quijano (todos mencionados várias vezes no livro de Gutiérrez). Não é preciso dizer que Gutiérrez e os que pensam como ele dão ênfase a certos temas marxistas (humanismo, alienação, *práxis*, utopia) e rejeitam outros ("ideologia materialista", ateísmo).[65]

Essa descoberta do marxismo pelos cristãos progressistas, e pela Teologia da Libertação não foi um processo meramente intelectual ou acadêmico. Seu ponto de partida foi um fato inevitável, uma realidade brutal e geral na América Latina: a pobreza. Para muitos fiéis preocupados com o social, o marxismo foi escolhido porque parecia ser a explicação mais sistemática, coerente e global das causas para essa pobreza, e uma proposta suficientemente radical para aboli-la.

A preocupação com os pobres foi uma tradição da Igreja por quase dois milênios, que remonta às origens evangélicas do cristianismo. Os teólogos latino-americanos se colocam continuadores dessa tradição que lhes dá tanto referência quanto inspiração. No entanto, como já enfatizei várias, eles rompem radicalmente com o passado em um ponto fundamental: para eles, os pobres já não são basicamente objetos de caridade, e sim agentes de sua própria libertação. A ajuda ou assistência paternalista

64. Em seu livro extraordinário sobre o cristianismo revolucionário na América Latina, Samuel Silva Gotay menciona os seguintes autores marxistas como referências significativas para a Teologia da Libertação: Goldmann, Garaudy, Schaff Kolakowski, Lukács, Gramsci, Lombardo-Radicc, Luporini, Sanchez Vazquez, Mandel, Fanon e a revista *Monthly Review*. Samuel Silva Gotay *O pensamento cristão revolucionário na América Latina e no Caribe*, 1969-73. São. Paulo: Edições Paulinas, 1985, p. 232.

65. No uso da teoria da dependência por teólogos da libertação, Veja Luigi Bordini, *O marxismo e a Teologia da Libertação*. Rio de Janeiro: Editora Dois Pontos, 1987, cap. 6; e Samuel Silva Gotay; *O pensamento cristão revolucionário*, p. 192-197.

é substituída pela solidariedade com a luta dos pobres por auto-emancipação. Aqui é que se estabelece a conexão com o princípio político marxista fundamental: a emancipação dos trabalhadores será obra dos próprios trabalhadores. Essa mudança talvez seja a nova contribuição política mais importante por parte dos teólogos da libertação. E a que tem maiores consequências na área da práxis social.

O Vaticano acusa os teólogos da libertação de terem substituído os pobres da tradição cristã pelo proletariado marxista. Essa crítica é inexata. Para os teólogos da libertação, "os pobres" é um conceito que tem conotações morais, bíblicas e religiosas. O próprio Deus é definido por eles como o "Deus dos Pobres" e Cristo se reencarna nos pobres crucificados dos dias atuais. É também um conceito mais amplo que o das classes trabalhadoras: inclui, segundo Gutiérrez, não só as classes exploradas mas também as raças menosprezadas e as culturas marginalizadas – em seus escritos mais recentes, ele acrescenta as mulheres, uma categoria social que é duplamente explorada.

Não há dúvida de que alguns marxistas irão criticar essa substituição do conceito "materialista" do proletariado por uma categoria assim tão vaga, emocional e imprecisa como é a categoria "pobres". Na verdade, o termo corresponde à situação latino-americana, onde encontramos, tanto nas cidades como no campo, uma enorme massa de pessoas pobres, inclusive trabalhadores, mas também desempregados, semi-empregados, boias frias, camelôs, marginais, prostitutas etc. que são excluídos do sistema produtivo "formal". Os sindicalistas cristão/marxistas de El Salvador inventaram um termo que cobre todos esses componentes da população oprimida e explorada: *o pobretariado.*

A opção preferencial pelos pobres, adotada pela Conferência de Puebla dos Bispos Latino-Americanos (1979), foi, na prática, uma fórmula conciliatória, interpretada em um sentido tradicional (assistência social) pelas correntes mais moderadas e conservadoras da Igreja e, por parte dos teólogos da libertação, como um comprometimento com a or-

ganização e a luta das populações pobres por sua própria libertação. Em outras palavras, a luta de classes marxistas, não só como "instrumento de análise" mas como diretriz para a ação, tornou-se um elemento essencial da cultura política/religiosa dos setores mais radicais do Cristianismo da Libertação. Como declarou Gustavo Gutiérrez em 1971:

> Negar a realidade da luta de classes significa, na prática, tomar uma posição a favor dos setores sociais dominantes. Nessa questão, a neutralidade é impossível. [O que é preciso é] eliminar a apropriação por uns poucos da mais valia produzida pelo trabalho da grande maioria e não apelos líricos a favor da harmonia social. Precisamos construir uma sociedade socialista que seja mais justa, mais livre e mais humana e não uma sociedade de conciliações falsas e igualdade aparente.

Isso o levou à seguinte conclusão prática: "Construir uma sociedade justa hoje em dia significa necessariamente estar consciente e ativamente envolvido na luta de classes que tem lugar diante de nossos olhos"[66].

Como é que isso se enquadra com a obrigação cristã de amor universal? A resposta de Gutiérrez se distingue por seu grande rigor político e generosidade moral: nós não odiamos nossos opressores, nós queremos libertá-los também, libertando-os de sua própria alienação, de sua ambição, de seu egoísmo – em uma palavra, de sua desumanidade. No entanto, para fazer isso, precisamos determinadamente escolher o lado dos oprimidos e lutar concreta e eficazmente contra a classe opressora.

Para lutar eficientemente contra a pobreza precisamos entender suas causas. É aqui que a Teologia da Libertação converge, uma vez mais, com o marxismo. Como o conhecido cardeal brasileiro, Dom Helder Câmara, disse uma vez: "Quando eu pedia às pessoas que ajudassem os pobres, era chamado de santo. Mas quando fazia a pergunta: por que

66. *Théologie de la libération*, p. 276-277.

existe tanta pobreza? era chamado de comunista". A pobreza da grande maioria e a incrível riqueza de uns poucos privilegiados são sustentadas pela mesma base econômica – o capitalismo dependente, o controle da economia pelas corporações multinacionais.

Nos anos 1960 a tradição ética anticapitalista da Igreja começou a ser articulada com a análise marxista do capitalismo que também inclui uma condenação moral da injustiça – especificamente na forma da teoria da dependência. O grande mérito dos teóricos da dependência, principalmente André Gunder Frank e Anibal Quijano, foi romper com as ilusões "desenvolvimentistas" – que prevaleciam entre os marxistas latino-americanos na década de 1950, ao demonstrar que a causa da miséria, o subdesenvolvimento, a crescente desigualdade e as ditaduras militares não eram "feudalismo" ou modernização insuficiente, e sim a própria estrutura do capitalismo dependente. Em consequência disso, argumentavam que só algum tipo de transformação socialista poderia arrancar os países latino-americanos da dependência e da pobreza. Certos aspectos dessa análise seriam incorporados não só pelos teólogos da libertação como também por alguns bispos e conferências episcopais, principalmente no Brasil[67].

Isso significa que a Igreja foi infiltrada por ideias comunistas, como escreveram, em 1980, os especialistas republicanos norte-americanos? Se, por "ideias comunistas", queremos dizer as dos Partidos Comunistas, então essa declaração está totalmente enganada. O Cristianismo da Libertação, inspirado, em primeiro lugar, por considerações religiosas e éticas, demonstra um anticapitalismo muito mais radical, intransigente e categórico – já que inclui a dimensão da repulsa moral – que o dos Partidos Comunistas latino-americanos que ainda acreditam nas virtudes progressistas da burguesia industrial e no papel histórico "antifeudal" do

67. Cristãos da libertação tais como o jesuíta chileno Gonzalo Arroyo rejeitaram o conceito dominante que vê o desenvolvimento como uma transição da sociedade "tradicional" para a sociedade "moderna", onde a modernidade é "implicitamente associada ao tipo moderno de capitalismo industrial". Gonzalo Arroyo, "Consideraciones sobre el sub-desarrollo em América Latina". Santiago: Cuadernos del CEREN, n. 5, p. 61.

desenvolvimento industrial (capitalista). Um exemplo é suficiente para ilustrar esse paradoxo. O Partido Comunista Brasileiro explicou, nas resoluções de seu Sexto Congresso (1967): "A socialização dos meios de produção não corresponde ao nível atual da contradição entre as forças produtivas e as relações de produção"[68]. Em outras palavras, primeiro é preciso que o capitalismo industrial desenvolva a economia e modernize o país antes que possamos começar a falar de socialismo. No entanto, em 1973, os bispos e superiores das ordens religiosas do centro-oeste brasileiro publicaram um documento intitulado *O grito das Igrejas*, com a seguinte conclusão:

> Precisamos vencer o capitalismo: ele é o mal maior, um pecado acumulado, as raízes podres, a árvore que produz todos os frutos que conhecemos tão bem: a pobreza, a fome, a doença e a morte... Para fazê-lo é preciso ir além da propriedade privada dos meios de produção (fábricas, terra, comércio e bancos).[69]

Outro documento episcopal é ainda mais explícito. *A Declaração dos Bispos do Nordeste do Brasil* (1973) declara:

> A injustiça produzida por essa sociedade é fruto das relações capitalistas de produção que necessariamente criam uma sociedade de classes caracterizada pela discriminação e pela injustiça... Para sua libertação, a classe oprimida não tem outra alternativa se não seguir a longa e difícil estrada (a viagem já começou) que leva à propriedade social dos meios de produção. Essa é a base principal do projeto histórico gigantesco da transformação global da sociedade atual em uma nova sociedade na qual se torne possível criar as condições objetivas que permitam aos oprimidos recuperar a humanidade da qual foram destituídos... O Evangelho exorta a todos os cristãos e a todos os homens de bem a se unirem a essa corrente profética.[70]

68. Documentos do Partido Comunista Brasileiro, Lisboa: Editora Avante, 1976, p. 71
69. *Los Obispos Latinoamericanos entre Medellín y Puebla*. San Salvador: UCA (Universidade Centroamericana), 1978, p. 71.
70. J'ai entendu les cris de mon peuple (Exode, 3.7). Documents d'évéques et supérieurs du nord-est brésilien, Bruxelas: Entraide et Fraternité, 1973. p. 42-41.

O documento foi assinado por treze bispos (inclusive Dom Helder Câmara), pelos superiores regionais dos franciscanos, jesuítas e redencionistas, e pelo abade do mosteiro beneditino na Bahia.

Como podemos ver por esses documentos episcopais – e muitos outros semelhantes que surgiram da corrente cristã da libertação – a solidariedade com os pobres leva à condenação do capitalismo e, algumas vezes, até à aspiração pelo socialismo. Que espécie de socialismo? Esse não é um tema muito discutido pelos teólogos da libertação, que preferem lidar com ética em geral e valores sociais em vez de com questões estratégicas e táticas, que deixam aos cuidados dos movimentos políticos. Havia, no entanto, uma crítica mais ou menos explícita dos chamados "realmente existentes" modelos do socialismo – bem antes de 1989 – entre os cristãos da libertação. Por exemplo, Gutiérrez insistiu que os povos oprimidos da América Latina devem abandonar os caminhos adotados anteriormente e, de forma criativa, buscar sua própria estrada para o socialismo. Sua abordagem é inspirada por José Carlos Mariátegui, para quem (escrevendo nos anos 1920) o socialismo na América Latina não pode ser uma "pura imitação" ou "cópia" de outras experiências, e, sim, precisa ser uma "criação heroica": "Devemos dar à luz, través de nossa própria realidade, nossa própria linguagem, a um socialismo indo-americano." [71] Não é preciso dizer que para os teólogos da libertação, o socialismo, ou qualquer outra forma de emancipação humana, e somente a preparação para a salvação total da chegada do Reino de Deus na terra, ou sua antecipação.

Não devemos deduzir com isso que os teólogos da libertação "aderem" ao marxismo. Como enfatizam Leonardo e Clodovis Boff em sua resposta ao Cardeal Ratzinger, o marxismo é utilizado como uma mediação para a renovação da teologia:

71. Por exemplo, *Théologie de la libération*, p. 120, 320. A citação de José Carlos Mariátegui foi extraída de uma coleção de ensaios, *Ideologia e política*, Lima: Editorial Amauta, 1971, p. 249.

Ele ajudou a esclarecer e a enriquecer certas noções teológicas importantes: o povo, os pobres, a história e mesmo a práxis e a política. Isso não significa que temos que reduzir o conteúdo teológico dessas noções aos limites da forma marxista. Ao contrário, usamos o conteúdo teórico válido (que está de acordo com a verdade) das noções marxistas no horizonte teológico.[72]

Entre os aspectos do marxismo que eles rejeitam estão, como poderíamos esperar, a filosofia materialista e a ideologia ateísta; mas isso não parece lhes preocupar grandemente, pois a seu ver não é o ateísmo e sim a idolatria que é o principal adversário do cristianismo na América Latina. Ainda mais importante é sua rejeição da tendência economista no marxismo, sobretudo do tipo "desenvolvimentista", com sua cultura que só quer o "progresso econômico", "modernização" e o "desenvolvimento das forças produtivas" a qualquer custo.

Os marxistas partidários da modernização normalmente chamam os cristãos da libertação de "populistas" devido à simpatia que esses têm por formas pré-capitalistas de vida comunitária e ajuda mútua, mantidas vivas na cultura popular (sobretudo entre os camponeses) e também de sua tendência de substituir o proletariado como único sujeito da emancipação por conceitos mais amplos: "os pobres", "o povo", incluindo o campesinato e as comunidades indígenas. Por exemplo, o conhecido antropólogo marxista brasileiro Otávio Guilherme Velho criticou a Igreja brasileira por "considerar o processo de desenvolvimento capitalista como um mal absoluto", e por insistir sobre "a oposição total entre sua concepção da terra e a concepção 'capitalista'". Ao reproduzir uma ideologia camponesa espontânea baseada em um passado pré-capitalista, a Igreja é incapaz de enfrentar questões básicas como a necessidade de uma revolução burguesa. A posição da Igreja sobre a questão agrária tem muito em comum com a tradição populista russa,

72. Leonardo e Clodovis Boff, "Le Cri de la pauvreté", in: *Théologies de la libération*, p. 139.

em oposição ao marxismo ortodoxo segundo o qual "o desenvolvimento capitalista não é considerado um mal absoluto, e sim uma precondição para as transformações futuras".

É claro, nem todos os marxistas latino-americanos compartilham essa perspectiva tão "clássica", mas esse ensaio é representativo de uma corrente importante entre os modernizadores de esquerda. É um antigo debate no marxismo latino-americano: devido à exortação por um "socialismo indo-americano", baseado na tradição das comunidades indígenas (que ele chamou de "comunismo Inca"), José Carlos Mariátegui já tinha sido acusado pelos marxistas soviéticos e seus seguidores latino-americanos de "romântico" e "populista"[73].

Não há dúvida de que os teólogos da libertação não podem aceitar a caracterização marxista da religião como "ópio do povo". No entanto, eles não rejeitam totalmente a crítica marxista da Igreja e das práticas religiosas "realmente existentes". Gustavo Gutiérrez, por exemplo, admitiu que a Igreja latino-americana tinha contribuído para dar um caráter sacro à ordem estabelecida: "A proteção que ela (a Igreja) recebe da classe social que se beneficia com a sociedade capitalista que prevalece na América Latina, e a defende, fez da Igreja institucionalizada uma parte do sistema e da mensagem cristã, um componente da ideologia dominante"[74]. Esse julgamento severo é compartilhado por um setor dos bispos latino-americanos. Os bispos peruanos, por exemplo, em uma declaração adotada por sua Trigésima Sexta Assembleia Episcopal (1969) declararam: "Acima de tudo, nós cristãos devemos reconhecer que, por falta de fé, contribuímos, com nossas palavras e nossas ações, com nosso silêncio e omissões, para a atual situação de injustiça".

Um dos documentos mais interessantes sobre esse assunto é a resolução adotada pelo Departamento de Educação do CELAM quase no final da década de 1960 (antes da instituição ficar sob a hegemonia conservadora):

73. Otávio Guilherme Velho, *Sociedade e agricultura*. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1982, p. 125-136.
74. Théologie de la libération, p. 266.

A religião cristã foi e ainda é usada como uma ideologia para justificar o governo dos poderosos. O cristianismo na América Latina foi uma religião funcional para o sistema. Seus ritos, suas igrejas e suas obras contribuíram para canalizar a insatisfação do povo na direção do Além, desconectando-a totalmente do mundo atual. Assim, o cristianismo refreou o protesto do povo contra um sistema injusto e opressivo.[75]

É claro, essa crítica é feita em nome de um cristianismo autêntico, solidário com os pobres e oprimidos e não tem qualquer coisa em comum com um questionamento da religião propriamente dita.

Como indicam esses trechos extraídos dos escritos de teólogos e de pronunciamentos de bispos, um setor significativo, embora minoritário, da Igreja latino-americana incorporou, tacitamente, certos princípios básicos do marxismo em uma nova interpretação do cristianismo. Alguns sindicalistas cristãos ou membros de organizações esquerdistas, bem como movimentos radicais tais coimo o dos Cristãos pelo Socialismo, deram um passo mais à frente ao tentar uma síntese ou fusão do cristianismo com o marxismo. Falamos aqui de uma corrente cristã incorporada ao movimento revolucionário. Realmente, como veremos nos próximos capítulos, entre muitos países (como o Brasil ou a América Central) essa corrente é um dos componentes principais do movimento revolucionário.

O problema de uma aliança tática com as chamadas forças da Esquerda Cristã fez parte das preocupações do movimento trabalhista e de grupos marxistas na América Latina (e em outras regiões) durante muitos anos. Em sua viagem ao Chile em 1971, Fidel Castro mencionou a possibilidade de que se passasse de uma aliança tática para uma aliança estratégica entre marxistas e cristãos. Hoje, no entanto, depois das experiências no Brasil, na Nicarágua e em El Salvador, não devemos mais

75. Citado em *ibid.*, p. 117-118. Em uma nota de rodapé, Guitiérrez menciona vários outros documentos episcopais latino-americanos com a mesma ideia.

falar em termos de uma aliança e sim de uma unidade orgânica. Pois os cristãos já são um dos componentes essenciais do movimento trabalhista e revolucionário em muitos países da América Latina.

Marxistas reagiram de várias maneiras a esse acontecimento novo e inesperado. Enquanto alguns preferiam considerá-lo um truque do clero ou um novo tipo de "ópio para o povo", outros estavam dispostos a adotar uma atitude mais aberta e a aceitar os cristãos revolucionários como membros legítimos do movimento. Um bom exemplo é o Comandante Luis Carrión, um membro da liderança nacional do FSLN, (Frente Sandinista de Libertação Nacional) que resumiu a questão com muita clareza em uma entrevista que deu em agosto de 1985:

Não vejo qualquer obstáculo que possa impedir que cristãos, sem renunciar a sua fé, adotem para seu uso todos os instrumentos conceituais marxistas que sejam necessários para um entendimento científico dos processos sociais e uma orientação revolucionária na prática política. Em outras palavras, um cristão pode ser ao mesmo tempo um cristão e um marxista perfeitamente coerente. (...) Nesse sentido, nossa experiência pode ensinar muito. Muitos cristãos estiveram, ou ainda estão, ativamente envolvidos na Frente Sandinista e alguns deles são até padres. E não estou me referindo unicamente a militantes de categorias menos importantes: alguns deles são membros da Assembleia Sandinista e tem grande responsabilidade política... Acho que certas vanguardas marxistas tiveram unia tendência a considerar setores cristãos progressistas e revolucionários como uma força oposta, competindo por uma fração dos seguidores políticos desses partidos. Acho que isso é um erro. Ter evitado esse erro é uma das grandes conquistas da FSLN. Nos unimos às estruturas de base da Igreja, não para tirar as pessoas delas, mas sim para incorporá-las à Frente Sandinista em um estágio de seu desenvolvimento político, sem que isso signifique, de nenhuma maneira, que somos contrários à sua participação em instituições cristãs. Ao contrário, deixamos as pessoas nessas estruturas para que seu envolvimento mais intenso se transforme em ação política nesse am-

> biente. Nunca lhes dissemos que ao entrar para a FSLN eles têm que enfrentar o dilema da escolha entre a fé cristã e sua atividade na Frente. Se tivéssemos colocado as coisas dessa forma, teríamos continuado a ser um grupo muito pequeno de ativistas.[76]

Devemos deixar bem claro, no entanto, que fora do Brasil e da América Central, a maioria dos membros da "Igreja dos Pobres" hesitam em envolver-se em uma relação significativa com o marxismo; e isso não acontece unicamente devido à campanha do Vaticano, mas também devido a uma desconfiança mais generalizada de teoria e de envolvimento político explícito. Além disso, alguns dos teólogos que, em um determinado momento, usavam categorias marxistas com frequência, hoje estão muito mais cautelosos, sobretudo desde os eventos de 1989 na Europa (o fim inglório do bloco soviético). Podemos dizer que hoje existe uma tendência geral a que não se dê muita ênfase ao relacionamento entre o Cristianismo da Libertação e o marxismo.

76. Luis Carrion, "Les chrétiens dans la révolution sandiniste", Inprecor, n. 246, julho 1987, p. 16.

CAPÍTULO 3

POLÍTICA E RELIGIÃO DA AMÉRICA LATINA: TRÊS EXEMPLOS